

Violenza maschile

STEFANO CICCONE*

Affrontare la violenza maschile contro le donne vuol dire affrontare il contesto delle relazioni di disparità tra i sessi e la cultura diffusa che giustifica e struttura queste relazioni. È dunque una questione politica che riguarda i rapporti di potere e gli spazi di libertà che caratterizzano le relazioni tra le persone e le loro prospettive esistenziali.

Il contrasto della violenza maschile contro le donne non è dunque un dato neutro, un terreno pacificato e condiviso – “chi non è contro la violenza?” – ma richiede un conflitto: la messa in discussione di convinzioni diffuse e profondamente introiettate, di ruoli e gerarchie consolidate tra le persone. Una riflessione sulle radici del fenomeno e delle risposte a esso può essere occasione per una riflessione più generale e profonda.

La stessa analisi del discorso pubblico sul fenomeno mostra come anche nelle strategie comunicative adottate nelle campagne di contrasto emergano più o meno inconsapevolmente rappresentazioni stereotipate e modelli culturali che condividono il substrato che è alla base di comportamenti e modalità relazionali violente o oppressive. È dunque necessario sviluppare uno sguardo critico su come interpretiamo la violenza, come ci rivolgiamo a uomini e donne e con quali argomentazioni, per contrastarla.

Credo sia innanzitutto interessante osservare come le campagne di sensibilizzazione contro la violenza di genere abbiano una focalizzazione sulle vittime con due conseguenze: rendere invisibili gli autori e consolidare un’immagine di debolezza e minorità femminile.

La focalizzazione dell’attenzione sulle vittime ha come prima conseguenza

* MaschilePlurale, Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”.

il rischio di una loro colpevolizzazione: l'invito a denunciare la violenza e a rompere relazioni con uomini violenti rasenta infatti troppo spesso un velato rimprovero verso donne che non si deciderebbero a prendere l'iniziativa. Un manifesto di una ONG internazionale, ad esempio, ritrae una donna coperta di lividi che afferma: «Ho sbattuto contro la porta» accompagnata dal commento: «Basta scuse, denuncia la violenza».

Un'altra conseguenza della focalizzazione sulle vittime è la tendenza a distinguere tra vittime "buone e cattive", a enfatizzarne la condizione illibata a fronte della violenza subita o a insinuare un dubbio sul ruolo avuto dalla loro condotta nel giustificarla (una donna con troppe frequentazioni maschili, una donna esasperante, una donna succube).

Ma la tendenza dominante nella focalizzazione dell'attenzione sulle vittime sta nel rappresentare le donne come soggetti deboli, condannate a una minorità bisognosa di tutela e protezione. L'immagine di riferimento è la vittima piegata su se stessa, schiacciata in un angolo e segnata dai lividi. Questa rappresentazione non è solo genericamente parte di un sistema di inferiorizzazione delle donne, che lascia pressoché invisibili gli autori, ma è anche linearmente connessa ad una delle dinamiche di violenza nelle relazioni di coppia: le donne sottoposte alla tutela e alla protezione maschile, vincolate a una condizione di minorità. Non a caso associamo donne e bambini sia quando si tratta di abbandonare una nave che quando si descrive la violenza maschile.

Se torniamo al nostro Codice di famiglia scopriamo che il ruolo di capofamiglia assegnava al marito non solo il mantenimento e la protezione di moglie e figli, ma anche l'esercizio di una guida che comprendeva il legittimo uso di mezzi di correzione: lo *jus corrigendi* del marito come capo famiglia si esercitava sui figli e la moglie. In molti processi per maltrattamenti in famiglia si trova il riferimento al fatto che «la semplice percossa non può costituire la materialità del reato, perché la *vis modica* è mezzo di correzione lecito».

Si deve attendere una sentenza del 1966 della Cassazione per stabilire che non è consentito nei confronti della moglie neppure l'uso della *vis modica* per poi giungere nel 1975 alla riforma del Codice di famiglia che, assumendone la nuova concezione che emerge dalla Costituzione, abbandona il modello di famiglia patriarcale organizzato gerarchicamente nel Codice Rocco, nega l'applicazione dell'art. 571 c.p. nei confronti della moglie e supera il richiamo alla potestà maritale presente nell'art. 144 del vecchio testo del Codice civile.

L'enfasi e l'allarme sociale sul fenomeno della violenza possono, dunque, essere anche ambigui. Paradossalmente più la comunicazione spettacolarizza il fenomeno sollecitando indignazione per l'efferatezza dei casi più estremi di violenza, più rischia di trasmettere un messaggio che può generare una diffusa marginalizzazione del fenomeno e dunque una rimozione da parte dell'opinione pubblica. Se la violenza è infatti frutto di quella barbarie, di quell'impazzimento cosa ha a che fare con me, con la mia quotidianità? Posso chiedere che si chiudano le frontiere agli stranieri che minacciano le nostre donne, che si chiudano in galera o in manicomio i mostri, ma non mi sentirò chiamato in causa, non sarò portato a riflettere sulle relazioni in cui quella violenza emerge. La società sarà indotta a delegare alle forze dell'ordine o ai criminologi la gestione di un problema percepito come estraneo a se stessa anziché interrogarsi sulla qualità delle relazioni tra i sessi e i modelli dominanti nelle loro rappresentazioni.

Carmine Ventimiglia, uno dei primi a studiare sistematicamente il fenomeno nel nostro paese, facendolo peraltro con un punto di vista maschile e critico, affermava nel 1989 che la violenza non è devianza o trasgressione, ma ripetizione di un ordine:

lo stupro, sul piano sociale, sottende non ad un'aspirazione alla dissidenza, tipica spesso di altre forme di violenza, ma di conferma, sia pure esacerbata, di quella tipologia che, dandosi come equivalenza generalizzata, consente l'esercizio della differenza solo all'interno di relazioni di dominio e di controllo. [...]

La violenza sessuale, perciò, più che riconducibile o sovrapponibile alla categoria generale della violenza, necessita del rinvio al suo stesso elemento fondativo, la categoria della sessualità, che non solo ne indica la specificità e il diverso spessore, ma può suggerire anche differenti ipotesi di lettura.

La relazione sessuale è il luogo del simbolico in cui il prodursi della violenza segnala contemporaneamente l'intolleranza verso la diversità e l'esercizio visibile del suo controllo in una relazione di contrapposizione dove la differenza è assunta solo come momento di negazione o di dominio¹.

Se non possiamo relegare la violenza a mera devianza patologica, ritardo storico

¹ C. Ventimiglia, *La differenza negata. Ricerca sulla violenza sessuale in Italia*, Franco Angeli, Milano 1987, pp. 69-70.

o marginalità dobbiamo affrontare la costruzione sociale della sessualità come ordine gerarchico, la rappresentazione della differenza che assume l'asimmetria tra i sessi come riferimento per la nostra lettura della realtà e delle categorie che utilizziamo: attivo-passivo, corpo-mente, soggetto-oggetto, razionale-emotivo, pubblico-privato...

Il tema della trasgressione ci permette di riflettere ulteriormente sui limiti e le ambiguità che spesso segnano il discorso pubblico *mainstream* sulla violenza maschile e sui ruoli stereotipati di genere. Troppo spesso, infatti, la lettura critica dei modelli di genere e dei comportamenti sessisti viene percepita come reiterazione dei dettami del "politicamente corretto", predica conformista sulle buone maniere. Quello che è conformismo a modelli sessisti e a ruoli tradizionali viene confuso con comportamento trasgressivo e la sua critica come riproposizione di nuove norme. Riconoscere le radici culturali della violenza ci permette di esplicitare che il nostro lavoro consiste nel rendere visibili le regole invisibili perché naturalizzate.

Un esempio è l'insulto sessista o omofobo, l'atto d'odio, l'*hate speech*. Quando in una scuola un ragazzino è additato come "frocio", femminuccia, o magari una ragazza come "troia" si tratta di comportamenti trasgressivi che sovvertono alle regole del parlare corretto ed educato? Non è solo un gesto di discriminazione o di stigma verso specifiche categorie di persone, ma anche un avvertimento a tutti gli uomini rispetto a cosa potrebbe accadere loro se non corrispondono al modello dominante di virilità e così alle ragazze se non rispettano il ruolo loro assegnato che prevede l'ansia di piacere, ma anche l'interdizione a mettere in gioco il proprio desiderio e a vivere liberamente la propria sessualità. Allora, quell'insulto è un comportamento trasgressivo o un atto di disciplinamento?

La trasgressione, peraltro, è spesso un obbligo per gli uomini: si è uomini se si esprime la propria esuberanza sessuale, se si sfida il rischio, il pericolo.

Allo stesso modo credo sia un errore rappresentare la violenza come frutto di un disordine, della rottura di un'armonia tra i sessi. Innanzitutto perché quest'armonia è esistita, appunto, come ordine gerarchico. La nostalgia di una relazione di incontro armonico tra i sessi rimanda a un ideale in cui la differenza è in realtà complementarità, corrispondenza a ruoli fissi e a relative attitudini assegnate ai sessi: un femminile accogliente, riflessivo e dedito alla cura delle relazioni e un maschile protettivo, progettuale, intraprendente e proiettato nel governo del mondo.

Questo desiderio di completamento, di corrispondenza non riesce a vedere la differenza nella sua irriducibilità e può accettarla solo come complementarietà al nostro bisogno e al nostro desiderio: una dimensione di nuovo asimmetrica per uomini e donne. Gli uomini sono così educati a coltivare un'aspettativa per un'attitudine che sembra essere la cifra della femminilità: la disponibilità e l'accoglienza. Due figure apparentemente opposte di femminile (la madre e la prostituta) appaiono in realtà accomunate dalla *rimozione del desiderio femminile* e dall'attitudine alla disponibilità: la madre senza sessualità che fa sacrificio di sé per rispondere al mio bisogno di cura come figlio e la prostituta priva di una sessualità autonoma e segnata da una sessualità di servizio mossa non dal suo desiderio, ma dalla disponibilità al mio. Due figure che mettono al centro il mio desiderio e il mio bisogno di esorcizzare il rischio del rifiuto e dell'abbandono.

Paola Tabet evidenzia come lo *scambio sesso-economico* sia un elemento che caratterizza in modo diffuso i rapporti sessuali tra donne e uomini in società tra loro diversissime:

Si può sostenere che lo scambio sesso-economico strutturi le relazioni sessuali e la sessualità stessa nei rapporti eterosessuali? [...] la nostra società, lo sappiamo bene, non ammette esplicitamente l'esistenza di un rapporto economico, ossia una transazione concernente la sessualità, fuorché nella sola prostituzione. E mentre la prostituta viene definita come "donna che si vende", "donna che si compra", [...] le altre forme di transazione sono catalogate, passano sotto altre voci (dono, affetto ecc), anche laddove la copertura è assai lieve, come quando si parla di "un buon partito" o di "fare un buon matrimonio".

La posta in gioco è il non diritto delle donne a una sessualità propria, la trasformazione obbligata della sessualità delle donne in sessualità di servizio.

L'idea chiara è che la donna invece, non essendo motivata dal proprio desiderio (non è pensata né pensabile come soggetto di sessualità e desiderio), offre un servizio all'uomo e deve quindi ricevere una contropartita. Il dono, si può dire, suppone e costantemente impone una differenza nei soggetti sessuali. Dare in cambio dell'atto sessuale di un altro non solo l'atto sessuale proprio, ma un dono in aggiunta, implica non riconoscere la stessa urgenza, necessità e autonomia alla sessualità dell'altro. Questo modello relazionale è legato a un rapporto di dominio che non si limita a negare l'autonomia della sessualità femminile, ma porta con sé una rappresentazione di quella maschile.

[La sessualità] si configura come uno scambio asimmetrico. [in cui] gli uomini si trovano a chiedere rapporti che le donne non hanno voglia di concedere. Non scambio di simile con simile².

Al tempo stesso la madre oblativa e la donna seduttiva sono due figure che, proprio perché non mosse da un desiderio e dunque da un bisogno, sono anche associate a un potere minaccioso: l'amore materno soffocante che condanna a una simbiosi da cui è necessario emanciparsi e l'opportunismo femminile che utilizza il potere seduttivo per manipolare l'uomo e ottenere favori. Questa rappresentazione, presente in un'ampia riflessione psicoanalitica, torna semplificata ed esplicitamente misogina nella vulgata dei siti dei movimenti maschili "revanscisti":

Il nostro nemico è un'antica forza, presente da sempre nella storia dell'umanità, e spesso raffigurata nel simbolo della Grande Madre.

L'aspetto negativo della Grande Madre rappresenta una forza psichica tesa alla conservazione come strumento di potere personale, che mantiene attraverso la creazione di nuovi bisogni, soddisfatti per garantirsi il consenso dei sudditi.

La società dei consumi è l'attuale, perfetta, ovunque presente, rappresentazione della Grande Madre. Essa soddisfa subito il bisogno, espressione di una psiche infantile, per uccidere sul nascere il desiderio, espressione di una psiche adulta, che metterebbe a rischio il suo potere. La società Grande Madre di tutti i consumi, anche i più cretini, contrasta il Fallo, che, come dice il poeta Ezra Pound «tende verso l'alto» [sic!], e produce con la sua forza nuove forme di vita.

La società Grande Madre di tutti i consumi svilisce il maschile, portatore di ricerca, capace di mettersi a rischio, portatore di ideali transpersonali e spirituali, in grado di affrontare con coraggio la morte.

Queste le caratteristiche del maschile che intaccano la sua visione materialista tesa a trasformare tutti gli uomini in suoi schiavi³.

L'asimmetria tra i sessi, dunque, sancisce il potere e l'autorità maschile affer-

2 P. Tabet, *La grande Beffa. Sessualità delle donne e scambio sesso-economico*, Rubettino, Soveria Mannelli 2004, pp. 157 e ss.

3 Dal sito www.maschiselvatici.it.

mandone la prevalenza etica su un femminile relegato alla cura o oggetto sessuale, ma al tempo stesso concepisce il bisogno, il desiderio, la relazionalità come temibili fratture nell'immagine del soggetto autofondato, autosufficiente e artefice di se stesso su cui si basa il mito della virilità.

Mi interessa qui osservare la centralità del desiderio e della soggettività femminile e della loro rimozione alla radice di questo sistema.

La rimozione del desiderio femminile porta con sé una disparità nello scambio sessuale tra donne e uomini e ha un'ulteriore connessione con la violenza: "il gioco delle parti" tra i sessi presuppone che il rifiuto femminile sia sempre una dissimulazione e che l'impeto maschile debba vincere una naturale resistenza e ritrosia femminile.

[Ella] non vuol altro che resistendo, essere vinta insieme. [...] Tu la chiami violenza? Ma se è questo che vuol la donna! Ciò che piace a loro è dar per forza ciò che vogliono dare. Colei che assali in impeto d'amore, chiunque ella sia, ne gode, e la violenza è per lei come un dono; [poiché] il pudore vieta alla fanciulla di agir per prima. Può darsi si rifiuti, e allora i baci/prendili a forza. Se reagirà,/se per la prima volta ti dirà/che sei sfacciato, credi, non vuol altro/che resistendo, essere vinta insieme⁴.

La violenza mostra radici profondissime nell'ordine simbolico che struttura le identità sessuali e le relazioni tra donne e uomini, percepirla come disordine ci impedisce di coglierne queste radici. La rappresentazione della violenza come disordine rimanda poi a un'altra narrazione che è quella di un contesto che avrebbe regolato le relazioni tra i sessi perso il quale si genererebbe una violenza maschile senza controllo.

Anche questa lettura è foriera di molte ambiguità: la prima è quella di rappresentare la violenza maschile come frutto di una *natura* finora regolata da una *cultura* basata sull'autocontrollo virile oggi entrata in crisi, mentre dovremmo riconoscere che quella violenza, quella rappresentazione gerarchica tra i sessi che la giustifica, sono proprio figlie di quella cultura che va decostruita e non rimpianta. Ed è anche figlia di questa lettura la strategia comunicativa di molte campagne contro la violenza basate sull'argomentazione secondo cui: «I veri uomini non picchiano le donne», «colpire non è virile», il ragazzo che fa vio-

4 Ovidio, *Ars amandi*, Newton Compton, Roma 2007, vv. 990-994.

lenza a una donna intacca l'onorabilità della propria squadra, etc.

La seconda, più insidiosa, ambiguità riguarda il fondamento del valore attribuito alla virilità che ha proprio a che fare con un'asimmetria di soggettività tra i sessi e con la relativa attribuzione al maschile di una funzione regolatoria delle pulsioni, del corpo e delle emozioni. Controllo e disciplinamento del proprio corpo per controllare la corporeità *tout court*, e dunque il corpo della donna e la donna ridotta a corpo. Una costruzione simbolica che struttura la nostra percezione della realtà, i nostri saperi, la nostra idea di soggettività.

La separazione di soggetto (umano) e ambiente (non umano) così come quella tra soggetto e oggetto (anche nel caso siano entrambi umani) appaiono come la struttura fittizia che dà origine al dominio sul mondo e sugli altri.

Una conoscenza che separa il soggetto conoscente dall'oggetto è una modalità di relazione con l'altro/a e col mondo propria di una costruzione antropologica maschile.

Le polarità dicotomiche che plasmano il nostro modo di stare al mondo e di pensarlo: maschile/femminile attivo/passivo pubblico/privato razionale/emotivo mente/corpo biologico/culturale.

Queste scissioni parlano di un soggetto che attraverso queste opera un dominio sull'altra e sull'altro, sulla natura, ma anche che paga questo dominio con una scissione dalla propria corporeità, con un'alienazione.

Il dominio sul corpo è nel medesimo tempo alienazione dal corpo⁵.

L'ordine del Padre, dunque, determina il dominio maschile, ma che prezzo pagano gli uomini per questo dominio? Questa domanda acquisisce un particolare significato quando tentiamo di definire una posizione maschile nei confronti della violenza e quando analizziamo il discorso pubblico in merito.

I comportamenti maschili compulsivi, disordinati e violenti vengono rappresentati come un esito dell'"evaporazione" di quel dispositivo regolatorio che era rappresentato dalla Legge Paterna: l'autorità maschile capace di disciplinare i corpi, le emozioni e le pulsioni. Questa legge, pur non associata necessariamente a un uomo biologico non è neutra e anzi ha un nesso diretto con quella costruzione di asimmetria tra i sessi e di minorità femminile cui ho accennato.

5 O. Pieroni, *Pene d'amore*, Rubettino, Soveria Mannelli 2002, *passim*.

In questo passaggio della riflessione dello psicoanalista Recalcati, tale elemento emerge con evidenza.

l'intervento del padre sulla scena dell'amore materno [va inteso] come un intervento di rottura destinato a produrre una sospensione del cannibalismo reciproco di bambino e madre, a spezzare la continuità dei loro corpi e a invocare un orizzonte vitale al di là del loro reciproco abbandono. [...] se il primo tempo dell'Edipo è il tempo dell'indifferenziazione incestuosa, il secondo tempo è il tempo dell'apparizione traumatica della parola del padre. Questa parola è traumatica in senso benefico perché risveglia la coppia bambino-madre dal sonno incestuoso. [...] la parola del padre interviene pronunciando due moniti distinti. Il primo indirizzato alla madre: «Non puoi divorare il tuo frutto!». Il secondo indirizzato al figlio: «Non puoi ritornare da dove sei venuto!»⁶

Una Legge, dunque, che non regola solo il desiderio maschile ed è condizione di emancipazione dalla simbiosi con la madre, ma disciplina anche la pulsione femminile e materna.

Il riferimento delle esperienze genitoriali a funzioni, a ruoli archetipici mostra la propria connotazione non neutra rispetto alle relazioni di potere e all'ordine gerarchico tra i sessi anche in riflessioni per molti versi interessanti e stimolanti:

[...]a differenza della madre, che dà vita al figlio in modo evidente, il maschio, per capire che anche lui partecipava al generare, e quindi trasformarsi in padre, ha avuto prima bisogno di una certa capacità di ragionamento [...] non solo la cultura ci ha dato il padre, ma forse proprio la comparsa del padre (certo insieme ad altre novità, ad esempio innovazioni tecnologiche) ci ha dato la cultura: l'uscita definitiva dallo stato primordiale, dalla condizione animale.[...]

Il padre – l'istituzione di una paternità – interviene infinitamente più tardi nella vita dell'umanità. Implica un bagliore di riflessione e un principio di civiltà. Forse

6 M. Recalcati, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina, Milano 2011, p. 69.

– e di questo vogliamo parlare – è il principio della civiltà⁷.

È dunque necessario essere consapevoli delle implicazioni teoriche di un richiamo al valore della capacità maschile di regolazione, al simbolico paterno o al modello di virilità come “risorse” nel contrasto alla violenza maschile.

Perché questa riflessione rimanda concretamente alla collocazione maschile rispetto alla violenza e alla prospettiva maschile di riflessione critica su ruoli e modelli stereotipati di genere?

Innanzitutto perché ci rende consapevoli del rischio di ambiguità che segna posizioni maschili paternalistiche di contrapposizione alla violenza verso le donne nella qualità di difensori e protettori o di giudici della devianza altrui.

In secondo luogo perché ci aiuta a definire la nostra relazione politica, personale ed esistenziale con la novità rappresentata dal femminismo e cioè con l’emersione della soggettività femminile, il confronto con una libertà delle donne, con l’espressione del loro desiderio sia inteso come espressione di una sessualità non di servizio, non “complementare” alle forme che conosciamo della sessualità maschile, ma anche nel senso di un desiderio di stare al mondo e di significare il mondo a partire da sé.

Qui torna il nodo della violenza, di nuovo su un piano che intreccia una dimensione più teorica ed una che riguarda la rappresentazione sociologica del fenomeno. Una delle argomentazioni più diffuse, infatti, riguarda la collocazione degli uomini rispetto al mutamento avvenuto a seguito della “rivoluzione femminista”: il luogo comune vuole uomini depressi, intimoriti dalla perdita di ruolo, di riferimenti per la propria identità, aggrediti e minacciati da un femminismo che avrebbe “esagerato”, messi in crisi dalla libertà e dall’autonomia delle donne, castrati anche nell’espressione del proprio desiderio dall’espressione di una sessualità femminile disinvolta e aggressiva.

In questa descrizione “crisi dell’ordine patriarcale” e crisi dei singoli uomini, caduta di un ordine di dominio e minaccia all’identità di ogni uomo correrebbero insieme. E giustificerebbero anche la reazione a questa frustrazione. La violenza maschile, dunque, pur non giustificata, troverebbe un motivo nell’aggressività femminile, nella diffusa denigrazione degli uomini, nell’adozione di

⁷ L. Zoja, *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 21-27.

leggi che, allo scopo di pareggiare opportunità e diritti, discriminerebbero gli uomini privandoli del rapporto con i figli, limitando il loro accesso a professioni e ruoli tradizionalmente maschili.

Se questo è il senso del cambiamento gli uomini potrebbero accettarlo più o meno rassegnati, concederlo paternalisticamente o opporsi ad esso in modo più o meno equilibrato.

Se invece proviamo ad evidenziare come questo dominio abbia anche prodotto una miseria nella vita degli uomini forse possiamo anche intravedere lo spazio per una collocazione maschile capace di costruire il cambiamento a partire dal proprio desiderio e non meramente a riconoscerne la necessità etica.

Qui si pone anche una diversa lettura del concetto di limite. Qual è il limite che può svolgere una funzione positiva nel ridisegnare le relazioni tra i sessi? Il divieto paterno che la comunità maschile produce e accetta per regolare i comportamenti dei propri membri e per affermare la propria supremazia sul femminile? O piuttosto il limite può essere il riconoscimento della propria parzialità, la scoperta di un'altra soggettività e un altro desiderio, un altro sguardo sul mondo? E la scoperta del desiderio e della soggettività femminile, il confronto con la libertà femminile diviene un'esperienza frustrante che comprime l'espressione della nostra pulsione a dominare e consumare l'altra o può trasformare l'esperienza del nostro corpo, l'espressione della nostra sessualità arricchendo le nostre vite di uomini?

Il limite, qui diviene risorsa, possibilità di emanciparsi dall'alienazione prodotta dalla corrispondenza maschile a un soggetto neutro disincarnato per recuperare la propria radice in un corpo maschile e nelle sue esperienze possibili. Non si tratta di una riflessione astratta: si pensi a quanto la corrispondenza al ruolo del padre normativo ha rattrappito le nostre relazioni con i figli e la nostra capacità di mettere in gioco con loro le potenzialità di cura e tenerezza dei nostri corpi, pensiamo a quanto l'ansia della prestazione e il mito della potenza e del controllo ha impoverito la nostra sessualità, anestetizzato i nostri corpi e tolto intimità ai nostri rapporti sessuali, o quanto il modello di autocontrollo e autosufficienza abbia schiacciato la nostra socialità tra uomini sulla competizione, il gregarismo o il cameratismo.

Se il contrasto alla violenza maschile è questione politica che attiene alla libertà delle persone e alla qualità delle relazioni, riconoscere la soggettività femminile come risorsa per la libertà maschile, cercare nel cambiamento lo spazio

per esprimere un desiderio maschile di una relazione più ricca con se stessi e con gli altri è il punto di partenza per mettere in gioco la differenza maschile come risorsa politica. Punto di vista parziale e conflittuale per una critica all'ordine di dominio tra i sessi.